Supplément à la « Vie Spirituelle »

Janvier 1925

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La Contemplation d'après un Commentaire sur les Rois

Nous avons précédemment étudié la question de la vie contemplative, d'après saint Grégoire le Grand, en prenant pour base des œuvres absolument authentiques, les Morales sur Job et les Homélies sur le prophète Ezéchiel (1). D'autres livres ont été attribués au grand pape, par exemple un Commentaire sur le 1er livre des Rois, et un autre sur le Cantique des cantiques. Ces ouvrages au dire des critiques, ne seraient point son œuvre (2). Quand on lit le Commentaire sur les Rois que nous venons de mentionner, on s'explique aisément qu'on en ait attribué la paternité au saint pontife. Saint Grégoire avait, en effet, commenté les Rois, il nous l'apprend lui-même, mais il n'avait rien écrit. Un de ses disciples avait pris des notes; plus tard il les rédigea; ce que sachant, saint Grégoire demanda à les revoir. Est-ce l'œuvre de Claude, abbé de Classe, que nous avons sous les yeux, il est difficile de le dire; en tout cas, si l'œuvre n'est pas *de* saint Grégoire, on peut dire en toute vérité que c'est *du* saint Grégoire, tant on sent dans ces pages *la manière*

(1) *La Vie Spirituelle*, 1923, p. 242. — (2) Cf. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*. Paris, 1899, t. III, p. 204.

du grand pape, tant on y retrouve ses pensées et surtout son sujet favori, la contemplation; c'est tout à fait sa doctrine, la même que nous avons rencontrée dans les Morales sur Job et les Homélies sur Ezéchiel; nous allons être à même de le constater. On ne saurait songer ici à reproduire tous les textes qui ont trait à la contemplation, car il faudrait alors traduire à peu près dans leur entier les 450 colonnes de la Patrologie; ce qu'on peut faire, et cela suffira, croyons-nous, c'est de glaner dans ce champ si riche, c'est de cueillir tout ce qui est essentiel, de manière à former un tout aussi complet que possible, une sorte de petit traité de la contemplation.

Vie active et vie contemplative, dans la conception des anciens, nous avons eu plusieurs fois l'occasion de le dire, ne sont pas deux choses totalement différentes, deux états juxtaposés, n'ayant rien de commun l'un avec l'autre; ce sont seulement — et la chose doit être retenue — deux degrés, deux échelons, la vie active ou vie des bonnes œuvres étant l'échelon inférieur, et la vie contemplative, la vie où l'on regarde Dieu, étant l'échelon supérieur.

Les anciens trouvaient des figures de ces deux vies dans Lia et Rachel, dans Marthe et Marie. Notre auteur ne se séparera pas de ses devanciers; il dira, par exemple, que Rachel est la figure de la vie contemplative, et que c'est là une tradition constante, *venerabilium patrum indubitata sententia est* (1), mais il ne se bornera pas là, il trouvera d'autres figures dans le I^er^ livre des Rois qu'il commente : Anne et Phenenna, Merob et Michol lui fourniront des rapprochements très ingénieux. Écoutons-le.

« Helcana, dit-il, nous est représenté comme ayant deux épouses, car il est uni à la vie active, puisqu'il produit des bonnes œuvres, et à la vie contemplative,

(1) Patr. lat., t. LXXIX, col. 281, n. 4.

en tant qu'il aime les joies intérieures. Pour la même raison, on dit aussi que Phenenna eut des enfants, tandis que Anne n'en eut pas. Et en effet, les enfants de la vie active, que sont-ils autre chose que les fruits des bonnes œuvres? Anne n'a point d'enfants; qu'est-ce que cela veut dire, sinon que la contemplation, quand elle en est encore à ses débuts, quand elle ne fait que commencer à aimer, n'obtient pas immédiatement les joies de la vie contemplative? Car les joies de la vision intérieure, voilà bien assurément les enfants de la vie contemplative (1). »

C'est d'Helcana qu'il vient d'être question, nom qui en hébreu s'interprète *Dei fervor*, « brûlant amour de Dieu » (2). Helcana symbolise par conséquent l'âme qui s'achemine vers les sommets de l'union divine. Plus loin notre auteur s'occupe de David, *dilectus*, « le bien-aimé », d'après l'hébreu; et toujours attentif à poursuivre son but, il trouve là une autre figure de l'âme qui tend à la perfection.

Le texte sacré rapporte que Saül avait deux filles, et que, dans une certaine circonstance, il avait promis à David de lui donner Merob en mariage; puis, après l'avoir joué, il lui donna Michol « (I Rois, XVIII, 17 seq.).

« Qui sont les filles de Saül, sinon les qualités des élus sur lesquelles doit travailler le prédicateur? Parmi les élus, les uns en effet s'appliquent au ministère de la vie active, les autres demeurent cachés dans les fonctions plus retirées de la vie contemplative. Leur nom de filles leur vient de leur fécondité, la vie active engendrant une multitude de bonnes œuvres, et la vie contemplative, la plénitude des joies intérieures (3). »

Ces deux filles se nommaient Merob et Michol, et l'auteur cherche, dans l'interprétation de ces deux noms en hébreu, une sorte de « confirmatur » à sa doctrine.

(1) col. 51, n. 4. — (2) col. 50, n.3 . — (3) col. 400, n. 67.

« La vie active, dit-il, mérite bien son nom de *Merob*, c'est-à-dire *de multitudine*, « de la multitude », puisque c'est la multitude des bonnes œuvres qui lui donne sa perfection. — Ce nom pourrait lui venir encore de ce fait que ceux que la vie active rend agréables à Dieu sont le grand nombre, tandis que ceux qui désirent ardemment jouir des joies célestes par le moyen de la vie contemplative sont moins nombreux. C'est donc par comparaison que ceux qui s'adonnent à la vie active sont dits être nombreux. De fait, il y en a beaucoup qui s'occupent à divers ministères, car si la patrie céleste qu'ils cherchent en pratiquant les bonnes œuvres est une, les œuvres de piété auquelles ils se livrent sont variées. — Parmi eux, il y en a assurément quelques-uns qui progressent tellement dans l'amour du Créateur qu'ils en viennent à abandonner les bonnes œuvres elles-mêmes ; ils désirent jouir des douceurs de la vie contemplative et y vaquer à Dieu. On a donc bien raison de désigner la vie contemplative sous le nom de Michol, en latin *ex omnibus*, « de tous », car on ne saurait être un parfait contemplatif si l'on n'a été amené à la citadelle de la contemplation par le labeur des bonnes œuvres (1). »

L'auteur prévoyait-il qu'on aurait pu lui faire une objection? on pourrait le croire. La vie active précède la vie contemplative, il vient de nous le dire, puisqu'il affirme que, pour être un parfait contemplatif, il faut avoir au préalable pratiqué parfaitement la vie active (au sens des anciens). Or, des deux filles de Saül, Merob était l'aînée, et Michol la cadette ; et Saül donna en mariage à David la cadette, et jamais il ne lui donna Merob ; ce qui reviendrait à dire que David aurait mené la vie contemplative sans avoir passé par la vie active. La théorie ne serait donc plus vraie, mais il y a moyen de tout arranger.

(1) col. 400, n. 67.

« Si l'on veut, poursuit l'écrivain, on pourrait encore entendre par Merob, l'aînée, la vie contemplative, et par Michol, la cadette, la vie active. Dans ce cas, Merob serait appelée *de multitudine*, « de la multitude », parce qu'elle passe de la multitude qu'elle abandonne, au nombre plus restreint des parfaits contemplatifs... Michol s'interprète *ex omnibus*, « de tous », ce qui nous indique que la vie active est le propre de tout le monde dans la sainte Église (1). »

Ce qu'il nous faut voir maintenant, ce sont les caractéristiques de ces deux genres de vies ; ici l'auteur va s'étendre à loisir : « Toutes les deux sont dites filles de Saül, mais elles reçoivent des noms différents, parce qu'il y a entre elles des ressemblances et des divergences. Elles se ressemblent, puisque c'est l'amour qui les fait tendre l'une et l'autre à la vie éternelle, objet de leur amour. Elles se ressemblent encore, puisque l'une opère dans une mesure déterminée les bonnes œuvres auxquelles l'autre s'applique sans discontinuer. Puisque toutes deux aiment les choses éternelles qu'elles voient, et puisque toutes deux désirent y parvenir en pratiquant les bonnes œuvres, elles ont donc quelque point de contact ; mais il y a entre elles une différence, car l'une agit davantage, et l'autre regarde davantage. On ne dit point en effet que Lia ait été aveugle, on dit seulement qu'elle était chassieuse. Et si Rachel n'engendra pas autant d'enfants que Lia sa sœur, elle ne resta cependant pas absolument stérile. Si chacune des deux vies l'emporte sur l'autre sur un point donné, soit contemplation, soit action, elles ne se voient cependant point, ni l'une ni l'autre, privées de la clarté de la vision, non plus qu'elles ne se voient refuser la gloire de la fécondité. Néanmoins il y a entre elles une certaine différence dans l'action et dans la contemplation, car la vie active ne jouit de la vision qu'en passant, les

(1) col. 401, n. 67.

œuvres étant son but continuel, tandis que la vie contemplative se propose comme but le repos, l'action n'étant pour elle que chose passagère. L'Évangéliste saint Marc exprimait fort justement cette pensée, quand il montrait l'amour de la vie contemplative sous la figure de ces trois femmes qui se rendaient au tombeau. « Elles achetèrent des aromates, dit-il, pour aller oindre Jésus. » C'est comme s'il disait : Elles cessèrent de se livrer à l'action, afin de pouvoir courir à la contemplation. Acheter des aromates, c'est en effet répandre tout autour de soi l'odeur d'une bonne renommée en pratiquant les bonnes œuvres ; et oindre Jésus dans le sépulcre, c'est arriver par la mortification de la chair à l'abondance de la dévotion intérieure, car le Seigneur est, pour ainsi dire, oint dans le tombeau, quand ceux qui sont ensevelis avec lui arrivent très dévotement à la joie de le voir dans sa beauté. Pour eux, l'action n'est donc que chose transitoire, car, encore qu'ils s'y livrent parfois, ils l'abandonnent comme en courant, poussés qu'ils sont par le souffle impétueux de l'Esprit vers le lieu de la solitude aimée. Comme tous leurs désirs les portent à chercher le repos dans l'amour des choses éternelles, ils désirent contempler plutôt que travailler. Aussi les voit-on rarement dans l'action au dehors, ils se tiennent avec assiduité dans le secret de la contemplation ; ils demeurent peu à l'extérieur, mais beaucoup à l'intérieur, car ils ont coutume de regarder comme une fornication de cesser, même pour un instant, de contempler le Christ (1).

Au contraire, la vie active qui est fort occupée aux soins nombreux du service, est rarement dans le secret de la contemplation, car elle s'est proposé de se préparer la récompense éternelle, non point en demeurant assise, occupée à écouter, mais en se donnant du mou-

(1) col. 402, n. 68. Les derniers mots « ils ont coutume de regarder... » sont empruntés à Cassien (Coll. I, 13 ; XIV, 11).

vement et en servant les autres, car, à son avis, ce n'est point faire une perte, mais au moins une dépense, que de penser à soi, de chercher ses intérêts et non ceux du prochain, et de cesser de se donner toujours et de rendre service. Son travail à elle se fait donc davantage par les œuvres, sa prière est moins fréquente. Voilà pourquoi Marthe, qui se donnait beaucoup de mouvement dans son travail, s'arrêta soudain et se mit à parler. Elle s'arrêta, mais il ne lui fut pas loisible de s'asseoir, car si elle s'était assise pour écouter parler le Seigneur, elle aurait évidemment rempli d'une manière insuffisante un ministère auquel elle n'était point préparée. Et il est à noter que Marthe vit le Seigneur en passant ; cependant ce ne fut point en marchant qu'elle lui parla, mais elle s'arrêta pour parler. Car l'Évangéliste a bien pesé ses expressions, il écrit : « Elle s'arrêta, et elle dit..... » Cet exemple nous apprend manifestement, à nous qui travaillons au service de nos frères, que s'il ne nous est pas possible de rester longtemps assis aux pieds du Rédempteur, nous devons néanmoins demeurer près de lui pendant quelques instants. Nous restons auprès du Seigneur comme il convient, si nous le voyons en passant et en le servant. Qu'est-ce en effet que voir le Seigneur en passant, sinon diriger vers lui l'intention de notre cœur dans toutes nos bonnes œuvres ? Nous passons, quand nous servons le Seigneur dans ses membres en courant ici et là. Nous voyons le Seigneur en passant, si, en tout ce que nous faisons, nous le voyons présent devant nous, lui à qui nous désirons plaire. Ici une chose est à noter ; Marthe parle hardiment : « Seigneur, dit-elle, ne vous souciez-vous donc pas que ma sœur m'a laissée travailler seule ? » Ce langage convient assurément à certains ouvriers parfaits de la sainte Église, qui présentent des prières au Dieu tout-puissant avec une confiance d'autant plus grande qu'ils se souviennent avoir travaillé davantage pour ses membres. Mais comme

dans le ministère même de la vie active il faut refréner toute sollicitude excessive, Marthe s'entend reprendre, elle qu'on nous représente si inquiète qu'elle se troublait pour beaucoup de choses. Assurément on se livre à l'action avec la ferveur qui convient, quand on s'applique aux œuvres extérieures de telle sorte que le cœur demeure tranquillement occupé à regarder celui auquel on s'efforce de consacrer ses œuvres. Une sollicitude excessive, est-ce autre chose qu'un désordre dans une intention surnaturelle? Car l'âme se partage entre plusieurs choses, et quand elle est ainsi divisée, elle ne se lève plus jusqu'à la vision des choses d'en haut. En effet ce bien éternel et simple de la vision éternelle, l'âme le saisit, à peine est-elle unie à Dieu; mais elle ne s'y élève pas quand elle est partagée. Celui qui dispose et reçoit nos œuvres nous dit : Une seule chose est nécessaire, pour que notre âme ne se partage pas entre diverses choses, pour qu'elle s'unisse tranquillement à Dieu, et pour qu'elle s'élève vigoureusement jusqu'à la vision du souverain Bien. Il y a donc bien deux filles de Saül; toutes deux sont également filles de roi, mais elles portent des noms différents, parce que la vie active et la vie contemplative sont également généreuses par la noblesse de leur piété, mais la diversité de leurs emplois établit entre elles des inégalités (1). »

« Elles sont toutes deux filles de roi, dit ailleurs notre auteur, et ceci est fort juste, car toutes les deux elles produisent des fruits célestes, et c'est la Parole de Dieu qui les fait concevoir (2). »

Mais il n'en reste pas moins vrai qu'il y a entre les deux genres de vie une inégalité. Pour le commentateur des Rois, comme d'ailleurs pour tous ceux qui ont écrit avant lui ou qui écriront après lui, la vie contemplative l'emporte sur la vie active; elle est la *nobi-*

(1) col. 403, n. 69. — (2) col. 400, n. 67.

lior vita », la vie la plus noble (1). » Et si l'on faisait remarquer que Michol, figure de la vie contemplative, est la cadette des deux sœurs, il répondrait « qu'elle est appelée la cadette, non pas parce qu'elle est inférieure à sa sœur en dignité, mais parce qu'elle est plus jeune qu'elle » (2) ; ce qui est vrai, puisqu'on ne peut être vraiment contemplatif que si tout d'abord on a été un parfait actif.

*
* *

Après avoir vu ce qu'est la vie contemplative, il faut aborder le sujet proprement dit de la contemplation.

Qu'est-ce que la contemplation? L'auteur n'a point la prétention de nous donner une définition, comme on en donne aujourd'hui. Il y a pourtant un passage qu'il faut au moins signaler. Il venait de parler du prédicateur chargé de diriger les fidèles dans la voie du salut. Ce prédicateur, selon lui, était figuré par Samuel, qui, dit le texte sacré, « jugeait Israël à Bethel, à Galgal et à Masphath » (I Rois, VII, 16). Après avoir donné l'interprétation mystique de ces trois noms hébreux, le commentateur ajoutait : « Tout ce qu'il propose à ses subordonnés comme règle à suivre pour marcher dans la voie droite, il le tire des exemples des élus, ou bien de la doctrine de la sainte Écriture, ou bien de la révélation de la contemplation intérieure. Ces noms, à n'en point douter, ne nous indiquent pas seulement quelles choses doit faire le docteur parfait, mais ils indiquent encore que le docteur n'est pas parfait s'il ne peut les accomplir. Car, s'il connaît seulement les exemples des bons, ou encore s'il est instruit dans les divines Écritures, il n'est point un prédicateur parfait; la contemplation lui manque. La contemplation, en effet, est une vertu qui non seulement donne de reconnaître les sens cachés des Écritures,

(1) col. 57, n. 11. — (2) col. 401, n. 67.

mais encore qui fait voir des obscurités où l'on n'en avait pas encore aperçu et qui fait tirer de ces sens cachés des leçons pour accomplir chaque jour la volonté de Dieu (1). »

Mais il y a mieux que ce texte. Quand on parcourt le long Commentaire sur les Rois, demeuré inachevé, on ne peut manquer d'être frappé du luxe vraiment extraordinaire d'expressions que déploie l'auteur pour parler de la contemplation ; on sent qu'il est plein de son sujet. Il l'appelle « *contemplatio, contemplatio sublimium, gloriae visio, illustratio summae veritatis, secreti verbi revelatio* ». Ailleurs il nous dit quelle grande chose est la contemplation : « *visionis altitudo, vitae contemplativae celsitudo, sublimis lux* ». Il nous la décrit comme quelque chose d'infiniment délicieux : « *blanda contemplatio, delicias internae refectionis, coelestis amoenitas visionis, superna gaudia, interna delectatio, supernae dulcedinis sapor, interna laetitia, summi gaudii felicitas, divinae dulcedinis suavitas, mira dulcedo* » ; et ce quelque chose de suave, de délicieux, est donné avec une abondance sans pareille : « *divinae gratiae largitas, internae lucis immensitas, ubertas aeterni gaudii* ». De plus, c'est une lumière splendide qui envahit l'âme : « *claritas internae visionis, veri luminis splendores* » ; c'est un repos, « *otia contemplationis, quies internae visionis* ». Et tout cela est infus, c'est Dieu qui le verse dans l'âme, « *infusio divinae lucis, infusionem supernae gloria infundit* » ; et l'auteur nous dit comment s'opère cette « infusion » ; Dieu commence par enlever l'âme à elle-même, *extollimur*, puis il la soulève, *sustollimur*, enfin il l'élève jusqu'à lui, *attollimur*.

Nous n'avons fait ici que relever quelques expressions, celles qui restent sont légion ; elles nous permettent pourtant de nous faire, semble-t-il, une idée assez exacte de la contemplation, telle que l'entendait l'auteur.

(1) col. 216, n. 30.

Pour lui la contemplation est une lumière qui enlève l'âme à elle-même, puis la soulève, pour enfin l'élever jusqu'à Dieu et aux choses de Dieu. En inondant l'âme de ses rayons, cette lumière lui fait goûter des joies ineffables, en même temps qu'elle la plonge dans un profond repos. En réalité c'est ce qu'exprimait le psalmiste, quand il disait à Dieu : « *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos* (1) : Ils seront rassasiés de l'abondance de votre maison, et vous les abreuverez au torrent de votre beauté. »

On conçoit aisément dès lors que, si la contemplation est ce qu'on vient de dire, c'est un bien infiniment désirable ; mais alors, que faut-il faire pour l'obtenir ? Si c'est quelque chose d'infus, Dieu est-il seul à agir, ou bien l'homme a-t-il quand même une part de travail à réaliser ? Y en a-t-il beaucoup qui obtiennent un don si précieux, ou bien y en a-t-il fort peu ? Et si on ne l'obtient pas, peut-on en savoir le pourquoi ? Quels effets produit la contemplation dans une âme ? Autant de questions qu'on peut légitimement se poser, et auxquelles l'auteur a pris soin de répondre ; nous n'aurons qu'à l'écouter parler.

*
* *

Il y a des conditions — au pluriel — à réaliser pour quiconque aspire à cette grâce admirable qu'est la contemplation. Quelles sont-elles ? C'est ce qu'il importe maintenant de voir. Nous allons les passer en revue successivement, sans chercher à établir entre elles de gradation, notre auteur ne le faisant point non plus.

Il y a, si l'on veut, le côté négatif, et le côté positif ; il y a des choses dont il faut s'abstenir, il y en a d'autres qu'il faut faire. Ne pas faire le mal est quelque chose, il est vrai, mais ce n'est pas tout ; il faut encore et sur-

(1) ps. xxxv.

tout faire le bien, pensée qu'exprimait le psalmiste quand il disait : *Declina a malo, et fac bonum* : Détourne-toi du mal et fais le bien (ps. 36). Notre auteur mystique va, lui aussi, nous le dire fort nettement.

1re condition. — Une première condition pour arriver à la grâce de la contemplation, c'est de s'écarter des manières du siècle. Saint Benoît, dans sa Règle, au chapitre IV, intitulé : « Quels sont les instruments des bonnes œuvres ? » disait : *A saeculi actibus se facere alienum*, se rendre étranger aux manières du siècle ; dans le *Commentaire sur les Rois*, nous trouvons une expression analogue : *a saeculi intentione divisa* (1), il faut que l'âme se sépare de tout ce que recherche l'esprit du monde. Voyons les textes où nous trouverons cette pensée exprimée.

Au chapitre III, 3, du Ier Livre des Rois, il est rapporté que Samuel, tout enfant, dormait dans le temple du Seigneur, où se trouvait l'arche sainte. « Dormir, dit le commentateur, c'est prendre son repos dans le désir de la vie éternelle. C'est ce que fait l'âme qui n'a plus soif que des choses d'en haut, qui n'éprouve que *du dédain pour toutes les choses de la vie présente*, et cela, pour être remplie plus pleinement de l'amour des choses invisibles, cet amour qui lui fait mettre plus d'empressement à repousser loin d'elle tout ce qui est de la terre. Et il est à noter que Samuel reçoit à quatre reprises différentes l'ordre de retourner se reposer et dormir, parce que, user sans précautions des choses de ce monde, c'est demeurer dans l'état de veille par ses actions, ses paroles et ses pensées. Trois fois on nous ordonne d'aller dormir, pour nous dire de cesser d'agir, pour nous dire d'imposer le silence à notre langue, de rejeter les pensées inutiles, et de nous préparer ainsi à connaître les choses d'en haut. Une quatrième fois on nous envoie dormir, ce qui a lieu quand on nous

(1) col. 195, n. 22.

ordonne — avec la permission de nos supérieurs — de cesser tout ministère même utile ; c'est pour que l'âme, libre désormais de toute sollicitude inquiète, se recueille tout entière pour regarder les choses d'en haut (1). »

La sollicitude inquiète, c'est en effet le grand obstacle. « Quand nous mettons de l'inquiétude à nous occuper des choses qui nous entourent, nous ne sentons pas les choses intérieures et spirituelles. Aussi repousser ce qui est souci terrestre, c'est se préparer à recevoir la grâce d'en haut, le don divin s'infusant avec plus d'abondance dans les âmes des élus qui sont plus pures pour s'être maintenues intérieurement dans la méditation (2). »

« Une âme peut louer le Dieu tout-puissant d'une manière digne de lui, quand elle est arrivée à la charité parfaite, après avoir bien combattu. Un travail de tous les jours lui a appris à *tout mépriser* ; et tandis qu'elle bannit loin de sa pensée tout le créé, elle se voit remplie d'une joie d'autant plus grande par la vue de l'éternelle Majesté, qu'aucune créature ne se trouve capable de la captiver par sa beauté (3). »

« On perçoit abondamment le don des grâces divines, est-il dit ailleurs, quand on s'y est préparé en *méprisant* les choses visibles (4). »

Interprétant le passage du I^er^ livre des Rois, VI, 14, où il est dit que l'arche sainte, quittant le pays des Philistins, « vint dans le champ de Josué de Bethsamès et s'y arrêta », l'auteur, toujours fidèle à son habitude de chercher une leçon pratique pour l'âme, écrit : « Le char vient dans le champ de Josué de Bethsamès, quand l'âme élue, séparée de tout ce que recherche le monde, ne s'occupe que des choses du ciel, quand elle jouit dès à présent des douceurs de la vision céleste, parce que l'amour lui fait *dédaigner* de jeter un regard sur les choses de la terre (5). »

(1) col. 133, n. 15. — (2) col. 130, n. 9. — (3) col. 77, n. 1. — (4) col. 285, n. 7. — (5) col. 195, n. 22.

« Si nous voulons, dit-il encore, voir clair dans les choses spirituelles, il est *nécessaire* que nous écartions du regard de notre âme tout ce qui est charnel, parce que l'âme ne saurait pénétrer les choses intérieures si elle est aveuglée par la poussière que font les actes extérieurs (1). »

Au chapitre VIII, 11, du Ier livre des Rois, Samuel expose au peuple hébreu, qui réclame un roi, quels seront les droits de ce roi : « Il enlèvera vos fils, il les placera sur ses chars. » Glosant ce texte, et l'expliquant à sa manière, notre auteur nous dit quelle est, d'après lui, la raison de cette action symbolique : « C'est, dit-il, que tout d'abord il faut s'abstraire de tout désir charnel, afin de pouvoir être embrasé des feux de l'amour divin. Mais ce n'est pas chose facile de mettre de côté les désirs terrestres; c'est ce qu'indique le texte sacré quand il dit qu'on enlève les fils. L'auditeur élu doit en effet se faire grandement violence, pour quitter *totalement* les désirs terrestres, et s'élever très haut dans les choses du ciel (2). »

C'est toujours cette même idée de mépris de la terre qui revient sous la plume du commentateur, ce qui nous montre combien, selon lui, cette condition est indispensable. Il nous en reparle en effet à propos de l'interprétation du mot Bethsamès : « Bethsamès, a-t-il dit précédemment, signifie maison du soleil (3)..... Les Bethsamites, qui donc représentent-ils mieux que les hommes déjà consommés dans une contemplation sublime? Et en effet, ils sont en quelque sorte de la maison du soleil, ceux qui, après avoir *méprisé* toutes les choses de la terre, sont tout illuminés des splendeurs de la lumière véritable. Ils sont bien de la maison du soleil ceux qui, déjà ensevelis au monde, sont tout brûlants des feux d'une grande charité, afin de voir leur Créateur dans tout l'éclat de sa beauté (4). »

(1) col. 232, n. 14. — (2) col. 236, n. 4. — (3) col. 190, n. 13. (4) col. 193, n. 19.

« L'âme de l'élu, dit-il ailleurs, pourra se livrer totalement aux joies célestes, si déjà elle sait verser d'abondantes larmes, si déjà ces larmes lui ont appris à goûter, à savourer la douceur des choses du ciel, et si, tout occupée à jouir de cette nourriture intérieure, elle éprouve du *dégoût* à regarder les choses de la terre (1). » Et presque aussitôt, l'auteur ajoute ces mots significatifs : « *On ne peut pas* savoir par expérience ce qu'est la joie intérieure, si l'on ne prend soin de *mépriser parfaitement* les joies extérieures (2). »

Comme tout cela est bien d'accord avec ce que la Sainte Église nous fait réciter dans l'oraison du jeudi de la IV^e^ semaine de Carême : « *Praesta, quaesumus, omnipotens Deus, ut quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta laetificet, ut terrenis affectibus mitigatis, facilius caelestia capiamus* : Faites, nous vous en supplions, ô Dieu tout-puissant, que nous, qui sommes mortifiés par ces jeûnes solennels, nous ressentions aussi la joie d'une dévotion sainte, de sorte que, l'ardeur de nos appétits terrestres étant mitigée, nous goûtions plus aisément les choses du ciel. »

Qu'on veuille bien noter ces expressions qui reviennent sans cesse, nous venons de le constater, sous la plume de l'écrivain : *contemnere, fastidire* ; mépris ou dégoût, c'est tout un. Il ne dit pas seulement : se détourner, ne pas faire attention, mais mépriser, avoir à dégoût. Saint Paul n'avait pas une autre doctrine quand il disait que, pour gagner le Christ, il considérait toutes choses comme de l'ordure : *arbitror ut stercora* (3). Saint Jean de la Croix ne dira pas autre chose ; ses expressions seront peut-être différentes, mais le fond restera le même, tant il est vrai que, chez les mystiques, il n'y a qu'une seule et même doctrine.

Citons encore ce passage du Commentaire sur les Rois : « L'âme qui, appréciant les choses d'une manière

(1) col. 58, n. 14. — (2) ibid. — (3) Philip., III, 8.

plus saine, *méprise* les choses d'ici-bas, cette âme peut espérer déjà d'arriver à la contemplation parfaite, alors que l'expérience ne l'a point encore mise en possession de ce bien (1). »

La même pensée nous est présentée sous une forme plus concise encore : « Plus nous sommes appesantis par des soins exagérés donnés aux choses d'ici-bas, plus nous nous voyons repoussés loin de la céleste contemplation (2). »

2e *condition.* — Le mépris des choses de la terre, voilà donc une première condition à réaliser pour quiconque prétend obtenir la contemplation; c'est, avons-nous dit, quelque chose de négatif, mais cela ne suffit pas; on déblaie, pour ainsi dire, le terrain, pour établir le fondement de l'édifice. Voici maintenant quelque chose de positif.

C'est l'homme tout entier qui doit aller à Dieu ; or, l'homme étant composé de corps et d'âme, certaines conditions regarderont l'extérieur, et d'autres, l'intérieur. Voyons d'abord ce qui a trait à l'âme.

Une seconde condition *sine qua non*, c'est l'humilité.

Le texte sacré rapporte que Samuel enfant fut appelé par Dieu. « Ceci se reproduit selon le commentateur, chaque fois que les inférieurs *humbles* se voient révéler les secrets des conseils divins. Leur humilité leur *mérite* d'obtenir la lumière de la contemplation que les prédicateurs orgueilleux perdent en punition de leur orgueil (3). »

« C'est l'humilité qui *mérite* à ceux qui se livrent aux exercices d'une vie plus retirée (la vie contemplative), de s'élever à la contemplation de la lumière véritable (4). »

L'auteur va préciser davantage sa pensée à propos

(1) col. 57, n. 12. — (2) col. 300, n. 25. — (3) col. 128, n. 6. — (4) col. 287, n. 9.

d'un verset scripturaire : « Les Bethsamites, dit le texte sacré, moissonnaient le blé dans la vallée, et levant les yeux ils virent l'arche, et cette vue les remplit de joie » (I Rois, VI, 13). « Que veut dire ceci, sinon que c'est dans l'humilité que ceux qui mènent la vie contemplative recueillent la nourriture délicieuse de leur âme? Dans la sainte Écriture, vallée signifie humilité, comme l'atteste le psalmiste, quand il dit en parlant du Seigneur : C'est vous qui faites jaillir les sources dans les vallées (ps. 103). C'est en effet dans les âmes qui se sont disposées par l'humilité que Dieu verse, infuse la grâce d'en haut. Les Bethsamites moissonnent du blé dans la vallée, parce que ceux qui vaquent à la contemplation lient des gerbes de joie dont ils tirent une nourriture très douce pour leurs âmes, après que leur humilité leur a *mérité* d'y voir plus clair dans les choses d'en haut; car le pain de froment est plus blanc, et il est aussi plus agréable au goût (1). »

Et poursuivant sa pensée, l'auteur ajoute un peu plus loin : « Les Bethsamites, dit l'écrivain sacré, moissonnaient du blé dans la vallée, et ceci est fort juste, car, encore que ce soit leur humilité qui *mérite* aux parfaits de recevoir cette chose sublime qu'est la contemplation céleste, cependant ils ne peuvent arriver à contempler la pure substance du Dieu tout-puissant; aussi est-ce en quelque sorte au milieu de la paille qu'ils récoltent ce qui doit nourrir leur âme (2). »

On ne saurait n'être pas frappé, quand on lit tous ces textes, de voir que ce sont toujours les mêmes expressions qu'emploie le commentateur. Pour arriver à la contemplation, il faut être *parfait*, il faut être *humble*, et l'humilité *mérite* d'obtenir le don de Dieu. Est-ce, pour nous servir des termes des théologiens, un mérite *de congruo* ou un mérite *de condigno*, un mérite

(1) col. 194, n. 19. — (2) ibid., n. 20.

de convenance ou un mérite de justice? C'est là une question à laquelle réponse sera donnée plus loin. Pour le moment, nous nous bornons à voir les conditions requises.

3e condition. — Une troisième condition, c'est un ardent désir d'obtenir la contemplation. Ainsi donc il ne suffit pas de se préparer à recevoir le don de Dieu, il faut encore le désirer, et le désirer de toute l'ardeur de son âme.

Anne n'avait point d'enfants, elle pleurait et ne prenait point de nourriture (I Rois, 1, 7). Anne, nous le savons, est la figure de la vie contemplative : « L'âme qui désire ardemment les choses intérieures repousse loin d'elle les charmes et les joies de la terre; sans cesse elle gémit pour obtenir que Dieu lui infuse cette lumière si pleine de délices; elle pleure et ne prend aucune nourriture (1). »

Et d'une façon plus nette le mystique écrit : « Sans aucun doute on ne pourra pas être soulevé jusqu'aux joies d'en haut si l'on ne cherche à les obtenir en les désirant avec ardeur (2). »

Ailleurs il se rappelle la transfiguration de Notre-Seigneur sur le Thabor : « Le Seigneur, dit-il, prend Pierre avec lui sur la montagne, pour qu'il mérite de voir dans sa gloire son Rédempteur transfiguré. L'ascension sur la montagne nous indique de quelle manière sublime l'âme doit se préparer, car il lui sera impossible de voir les choses d'en haut si elle ne tend pas à arriver à ces hauteurs (3). »

« On est déjà en quelque sorte dans l'ombre de la lumière qui approche, quand on est tout embrasé du désir d'obtenir la contemplation céleste (4). »

4e condition. — Humilité, ferveur de désirs, cela visait l'âme; il nous faut voir maintenant ce qui a rap-

(1) col. 57, n. 12. — (2) col. 236, n. 4. — (3) col. 266, n. 47. — (4) col. 284, n. 6.

port à l'extérieur. Une quatrième condition, essentielle elle aussi, c'est la pratique des bonnes œuvres.

« Si tout d'abord, dit notre auteur, on ne pratique pas les bonnes œuvres il en résulte incontestablement que *jamais* on n'obtiendra cette clarté tant désirée de la vision intérieure. C'est pour nous le faire entendre que le Seigneur, envoyant en quelque sorte aux confins de Bethsamès ceux qui aiment la vie contemplative, dit dans l'Évangile : « Celui qui a mes paroles et les accomplit, voilà celui qui m'aime ; or celui qui m'aime, sera aimé de mon Père, et moi aussi je l'aimerai, et je me manifesterai à lui (Jean, XIV, 21) (1). »

Ici c'était un texte de l'Évangile qui donnait occasion de tirer la leçon voulue ; ailleurs ce sera un verset de l'Exode, XXI, 2 : « Si tu achètes un esclave hébreu, il te servira pendant six années, et la septième il sortira libre, sans rien payer. » Voici le commentaire : « Se livrer au ministère de la vie active, et le faire sous l'autorité de quelqu'un, c'est être serviteur, et c'est être dans l'impossibilité d'atteindre librement les hauteurs de la charité. D'après Moïse, un esclave doit servir son maître pendant six ans, afin de pouvoir recouvrer sa liberté la septième année, ce qui nous indique, à n'en point douter, qu'on doit tout d'abord être parfait dans les bonnes œuvres, afin d'être en état d'arriver normalement à la plus haute contemplation (2). »

Nous retrouvons ici cette expression que nous avions rencontrée précédemment, *être parfait dans les bonnes œuvres* ; l'écrivain va la répéter encore, en disant qu'on doit mettre un soin persévérant à conserver la charité : « Le char qui portait l'arche sainte vint dans le champ de Josué de Bethsamès, et il s'arrêta là » (I Rois, VI, 14). « La vie contemplative est une vie de délices, son but étant de regarder ; mais c'est aussi une vie de dur labeur, car il lui faut livrer d'âpres combats. La récom-

(1) col. 193, n. 18. — (2) col. 242, n. 11.

pense divine ne s'obtient qu'après le triomphe, et on ne la conserve qu'en luttant vaillamment. L'auteur sacré a donc raison de dire que le char vint dans le champ de Josué, et s'arrêta là. Ce mot *stare,* s'arrêter, doit s'entendre d'une paix armée, et non d'un repos paisible. Le char s'arrêta dans un champ, parce que la vision et l'amour font déjà habiter l'âme dans les douceurs de la patrie céleste où tout est toujours verdoyant ; cependant l'âme ne saurait en aucune façon conserver cet amour si doux si elle n'est sans cesse attentive à y mettre tous ses soins (1). »

5e *condition.* — Pour parvenir à la contemplation, il faut des bonnes œuvres, et des œuvres parfaites ; mais ce serait faire erreur que de s'adonner à outrance à la pratique des bonnes œuvres. L'excès en tout est un défaut, a-t-on dit, et ici il peut y avoir excès, même dans le bien. Si l'on va trop loin dans la pratique des œuvres, on voit aussitôt se dresser un obstacle à la contemplation ; ceci est à retenir. Ne pas trop se donner à la vie active, telle est, en effet, une cinquième condition pour la contemplation.

« Il est à noter qu'une sollicitude immodérée, même pour les bonnes œuvres, ne nuit pas peu à la contemplation..... Quand une âme se livre sans mesure à la vie active, il lui est *très difficile* de s'élever très haut dans la vision des choses du ciel, tout occupée qu'elle est à arranger les choses de la terre.

«..... Il faut apporter la discrétion voulue pour modérer un empressement inquiet dans la pratique des bonnes œuvres ; autrement, la pureté de la contemplation nous devient d'autant *plus difficile* à obtenir que nous ne gardons pas parfaitement le genre de vie le plus noble (2). »

Ce n'est point d'impossibilité qu'on nous parle ici, mais de difficulté, et de difficulté très grande ; pratiquons donc les bonnes œuvres, mais toujours avec mesure.

(1) col. 195, n. 23. — (2) col. 56, n. 11.

6e condition. — Une sixième condition a trait aussi à l'extérieur; nous l'appellerons la garde des sens.

« On ne saurait vivre de cette vie plus secrète (la vie contemplative), si on tient ouvertes les portes des yeux, du cœur et de la bouche... Le Créateur fait luire sa lumière au-dedans de l'âme d'une manière d'autant plus vive, que l'homme met plus de soin à garder son cœur pur de tout ce qui pourrait venir le souiller du dehors (1). »

« Tenir les portes fermées, c'est tenir ses sens sous bonne garde, sous une garde sévère, pour les prémunir contre une négligence d'où résulterait une chute. On se tient à l'intérieur quand on reste tranquillement occupé au-dedans à aimer la vie d'en haut (2). »

A cette condition, la garde des sens, se rattache très étroitement la mortification des passions de la chair. La liaison est si intime qu'on doit dire en toute vérité que ces deux choses, garde des sens et mortification des passions, ne sauraient exister l'une sans l'autre; on ne gardera bien ses sens que si l'on sait leur refuser parfois ce que sans cesse ils réclament :

« Si nous voulons parvenir aux choses célestes une fois que nous avons appris à les connaître, il est *nécessaire* que nous mortifiions les passions de la chair (3). »

7e *condition.* — La prière, la méditation, la lecture, sont encore quelque chose de capital, d'indispensable. C'est à propos du chapitre 1, 4, du Ier livre des Rois, que l'auteur va nous faire connaître son sentiment sur ce point : *Venit ergo dies, et immolavit.* Helcana montait à Silo à jours fixes pour adorer et offrir un sacrifice au Seigneur. Le jour du sacrifice arriva donc, et Helcana immola une victime. « Le jour dont il est ici question n'est donc pas un de ces jours fixes auxquels Helcana montait à Silo, mais c'est un des jours suivants, car, sans aucun doute, si nous ne sommes pas capables

(1) col. 284, n. 7. — (2) col. 285, n. 7. — (3) col. 292, n. 16.

d'obtenir, tout en nous y disposant, cette largesse de la grâce divine, cependant *nous ne mériterons jamais* de l'obtenir, si nous ne mettons absolument tous nos soins à demeurer, par la méditation, la lecture quotidienne et la prière, dans les clartés célestes qui nous sont accessibles (1). »

8e condition. — Mentionnons encore une condition dont les anciens faisaient grand cas, la componction.

Après avoir cité un texte des Actes des Apôtres (XIV, 21) : C'est par nombre de tribulations qu'il nous faut entrer dans le royaume des cieux, le commentateur conclut : « Nos tribulations, voilà pour nous la porte d'entrée des joies éternelles... Chaque fois qu'une âme élue, plongée dans l'affliction, est touchée de componction, elle obtient à bon droit, comme prix de ses souffrances, d'entrer dans la contemplation du royaume des cieux, où elle trouve d'ineffables joies (2). »

*
* *

Mépris des choses de la terre, humilité, désirs ardents, pratique des bonnes œuvres, d'une manière continue et parfaite, mais sans trop d'empressement, garde des sens et du cœur, prière, méditation et lecture, componction, voilà donc, selon notre mystique inconnu, autant de conditions nécessaires, parfois même absolument indispensables, pour quiconque aspire à obtenir la grâce si précieuse de la contemplation.

Mais de ce que quelqu'un observera parfaitement, réalisera complètement ces conditions, s'ensuivra-t-il *nécessairement* qu'il arrivera à la contemplation ? Non, parce que la contemplation, quoi qu'on fasse, demeure toujours quelque chose de gratuit, que Dieu donne à qui il veut.

Tout d'abord, il y a, chez notre auteur, une expression

(1) col. 55, n. 9. — (2) col. 345, n. 12.

qu'il faut relever, pour la mettre en lumière, car elle risquerait de donner le change et d'induire en erreur un lecteur non prévenu. Fort souvent, dans son Commentaire, à propos de la contemplation, il parle de l'élu, de l'âme élue, *electus*, *electa mens* (1). Faudrait-il voir là une indication que la contemplation est chose absolument gratuite, que Dieu donne à celui qu'il s'est choisi, à son élu, *electus* ? Assurément non. Dans la langue de l'auteur, l'élu, c'est, d'une façon générale, celui qui appartient à Dieu, — qu'il mène la vie active ou la vie contemplative, il n'importe —, l'élu, c'est le membre de l'Église.

Cette réflexion faite, voyons si la contemplation demeure toujours, quoi qu'on fasse, un don purement gratuit. L'auteur pose d'abord en principe que la vie contemplative est le fait du petit nombre.

Pour lui, nous l'avons vu, Mérob, une des filles de Saül, est la figure de la vie active. « Son nom, dit-il, s'interprète *de multitudine*, « de la multitude ». Après avoir donné de ce nom une première raison que nous n'avons point à examiner ici, le commentateur en donne une seconde. « Ce nom, dit-il, pourrait lui venir encore du fait qu'il y a *beaucoup* de personnes qui se rendent agréables à Dieu, en menant la vie active. Comme celles qui soupirent après les joies célestes en menant la vie contemplative sont *peu nombreuses*, on dit, par comparaison, que celles qui s'adonnent à la vie active sont nombreuses (2). »

Un peu plus loin, il sera plus catégorique encore; il dira que, « si l'on veut, Mérob, l'aînée, pourrait aussi figurer la vie contemplative, et Michol, la cadette, la vie active. Dans ce cas, Mérob serait alors appelée *de multitudine*, « de la multitude », pour indiquer qu'elle quitte les foules nombreuses, — qu'elle vient de la mul-

(1) col. 53, n. 7 ; col. 55, n. 8, 9 ; col. 59, n. 14, 15 ; *passim*. — (2) col. 400, n. 67.

titude, — pour venir prendre place dans les rangs moins serrés des parfaits contemplatifs. On ne dit pas en effet qu'elle est *la* multitude, mais qu'elle est *de la* multitude, expression qui a pour but de nous faire connaître non pas les personnes avec qui elle vit présentement, mais celles qu'elle a quittées. Michol s'interprète *ex omnibus*, « de tous », ce qui nous indique que la vie active est la vie de tous les enfants de la sainte Église. Et de fait, ceux qui un jour passent dans le secret de la vie contemplative, ceux-là ont commencé par mener tout d'abord la vie active; et désormais, dans ce secret de la vie contemplative, ils ne sont plus écrasés par les sollicitudes de la vie au dehors. Mérob peut donc bien être appelée « de la multitude », et Michol, « de tous », puisque la vie active est la vie de tout le monde, tandis que la vie contemplative exige qu'on se retire du monde, afin de fixer le regard de l'âme sur les choses du ciel (1). »

Les contemplatifs sont donc peu nombreux; on ne nous en dit point ici la raison, mais elle est facile à trouver : c'est qu'on ne réalise point les conditions voulues, celles qui ont été énumérées plus haut; on ne se prépare pas, on ne se dispose pas, comme il convient, à la contemplation. Est-ce à dire pourtant que, lorsque l'âme se sera disposée comme elle le doit, elle obtiendra *infailliblement* le don de la contemplation? Non, parce que ce don demeure toujours à la libre disposition de Dieu, qui l'accorde à qui il veut, et le refuse à qui il veut, pour des raisons connues de lui seul. C'est notre mystique qui va nous le dire lui-même :

« Helcana, dit le texte sacré, montait à Silo à jours fixes pour adorer et offrir un sacrifice au Dieu des armées (I Rois, 1, 3). Il montait à jours fixes, parce qu'on n'avance que peu à peu dans les splendeurs de la vision éternelle. En effet les manifestations de la

(1) col. 401, n. 67.

lumière intérieure, que sont-elles autre chose que les jours de l'âme élue? Ces jours sont fixes, parce que c'est Dieu qui dispense ces manifestations à ceux qui font des progrès dans la vie spirituelle; ces jours sont fixes aussi, parce qu'il n'est point en notre pouvoir d'être introduits dans ces clartés quand nous le voulons, mais seulement quand Dieu daigne nous y soulever. Parfois en effet Dieu nous met dans la contemplation de la lumière intérieure, et parfois il nous laisse tomber au point que nous en venons à préférer les ténèbres d'ici-bas. C'est en quelque sorte à jours fixes qu'il nous élève, quand il nous ouvre les douceurs de la lumière intérieure non pas d'une manière continue, mais aux moments choisis par lui. Ces jours sont nos jours, puisque c'est nous qui sommes introduits dans ces immenses splendeurs, quand Dieu nous révèle la beauté de la gloire intérieure. Mais ces jours sont dits des jours fixes, parce que jouir de cette lumière intime n'est pas une chose qui dépend de nos efforts, mais bien de la faveur de Dieu. Souvent en effet il arrive que nous gardons longtemps le silence, que nous nous livrons à d'instantes supplications et à de fréquents gémissements, demandant à Dieu de nous ouvrir cette gloire de la lumière intérieure, et nous ne méritons pas pour cela d'être introduits dans cette lumière si douce. Souvent au contraire nous ne faisons rien de tel pour la désirer, et soudain la grâce divine nous prévient, elle nous fait sortir des bas-fonds de notre faiblesse, elle nous ravit sur les cimes, elle nous montre la gloire de sa lumière, alors que nous ne l'espérions pas. C'est donc à jours fixes que nous montons, puisque nos propres efforts sont incapables de nous élever jusqu'à la contemplation des choses célestes; il faut le bon plaisir de Dieu (1). »

Rien ne saurait nous faire mieux comprendre que ce

(1) col. 52, n. 5.

long fragment, que la contemplation est chose purement gratuite. Quand l'âme aura réalisé les conditions requises, elle pourra *mériter* cette grâce, mais ce sera seulement d'un mérite de convenance, « *de congruo* »; Dieu ne sera jamais tenu en rigueur de justice, « *de condigno* », de lui faire un présent si magnifique; il n'a rien promis ici.

*
* *

Sans vouloir chercher à pénétrer les secrets de Dieu, l'auteur nous indique certaines raisons pour lesquelles, d'après lui, Dieu diffère ou même refuse d'accorder la vie contemplative et la grâce de la contemplation à certaines âmes, sans qu'il y ait faute de leur part :

« L'auteur sacré, écrit-il, nous dit qu'Anne n'eut pas d'enfants, pour nous apprendre non pas seulement que les débutants sont imparfaits, mais encore que la vie contemplative est chose fort haute. En effet, la cime élevée des mérites des bonnes œuvres, voilà sa place, et il est difficile de posséder cette vie dans la joie de sa fécondité. C'est pour cela que Jacob, qui désirait avoir Rachel pour épouse, reçut d'abord Lia en mariage; et pour obtenir la belle Rachel, il dut travailler deux fois pendant sept ans au service de son beau-père. Celui qui aime la vie contemplative désire l'obtenir promptement avec l'abondance des joies éternelles; mais Celui qui distribue les dons, l'Esprit-Saint, ne se hâte pas de la lui accorder, dans la crainte que, s'il voyait ses vœux facilement exaucés, il n'en vînt à mépriser comme une chose vile la vie active qu'il possède. Il la lui fait donc attendre, pour qu'il en jouisse avec d'autant plus de douceur, et qu'il la garde avec d'autant plus de sollicitude, qu'il aura eu plus de peine à la mériter (1). »

Un autre texte va nous fournir une seconde raison, qui s'applique plus spécialement à un groupe d'hom-

(1) col. 52, n. 4.

mes très déterminé. Comme saint Grégoire le Grand, l'auteur du Commentaire, quel qu'il soit, a toujours en vue deux sortes de personnes, les prédicateurs et leurs auditeurs. Voici ce qu'il dit aux prédicateurs pour leur consolation :

« Pourquoi dit-on que Merob et Michol sont toutes les deux filles de Saül, sinon parce que les deux genres de vie — active et contemplative — sont proposés à l'étude d'un bon pasteur? Il nous enseigne en effet à faire le bien et à nous occuper des choses de la vie éternelle; il nous est donné par Dieu, et c'est lui qui nous transmet la doctrine divine. Ceci est évident quand il s'agit des œuvres de la vie active, mais la chose nous semble surprenante s'il s'agit de la vie contemplative, figurée par Marie, la sœur de Marthe, que l'Évangile nous représente assise aux pieds du Seigneur et occupée à l'écouter parler. A l'objection il est aisé de répondre que Marie figure les parfaits contemplatifs, puisqu'elle est assise. Cependant Merob est fort justement appelée fille de Saül, car si elle écoute le Seigneur, assise à ses pieds, et apprend de lui ce qu'il veut, cependant elle doit tout d'abord apprendre la manière de s'asseoir. Et comme ce sera un docteur prudent et éclairé qui le lui apprendra, on a raison de dire que Merob est fille de Saül. Saül promit bien à David de lui donner Merob en mariage, mais il lui donna la cadette, Michol, parce qu'il en est quelques-uns qui aiment la beauté de la vie contemplative, et pourtant il ne leur est nullement permis de jouir de ses embrassements. Leur présence est nécessaire au dehors pour gouverner les troupeaux des fidèles, aussi le souverain Roi dispose tout pour qu'ils reçoivent en mariage Michol la cadette, et que jamais ils n'épousent Mérob l'aînée. Mais *la plupart*, après avoir épousé la cadette, reçoivent encore l'aînée, car, après avoir pratiqué parfaitement les œuvres de charité, ils sont admis à jouir de l'amour du secret intime. C'est bien ce qu'insinue l'histoire de

Jacob : il aimait Rachel, mais il reçut tout d'abord Lia en mariage, et ce fut seulement ensuite qu'il épousa Rachel. Mais pourquoi fut-il permis à Jacob d'épouser les deux sœurs, tandis que David ne put jamais arriver jusqu'au lit de l'aînée? C'est que David était roi, et Jacob ne l'était pas. Celui qui reçoit la charge de conduire les âmes n'est pas libre d'abandonner le troupeau qu'il a reçu par le jugement de l'Église, pour se donner aux loisirs de la vie cachée. Mérob fut assurément promise à David, et pourtant elle ne lui fut jamais donnée en mariage; Saül ne lui donna que Michol, et voici la raison de ce fait. Il y a des hommes qui, en recevant la charge des âmes, s'imaginent que cette charge leur laissera des loisirs pour s'occuper d'eux-mêmes; et cependant jamais ils ne trouvent le repos qu'ils cherchaient dans la fonction de pasteur. Alors, ne pouvant obtenir du Seigneur une grâce si éminente, ils en viennent à en concevoir de la crainte, comme s'ils avaient encouru la colère du Seigneur. Le roi semble irrité, et ils perdent l'aînée qui leur avait été promise, puisqu'ils ne peuvent jouir de l'amour du repos intérieur qu'ils pensaient avoir dans leur fonction de pasteur (1). »

*
* *

Une autre question se pose maintenant : Quand une âme reçoit de Dieu ce don de la contemplation, est-ce pour longtemps? ou bien n'est-ce que quelque chose de passager? L'auteur va répondre ici, sans hésiter, que la contemplation ne dure que fort peu de temps, en quoi il se trouve parfaitement d'accord avec tous ceux qui ont abordé ce sujet. C'est le verset 19 du chapitre 1 des Rois qui va fournir l'explication : « Helcana et Anne se levèrent le matin; ils adorèrent devant le Seigneur, puis ils s'en retournèrent dans leur maison

(1) col. 401, n. 67.

à Ramatha. — Après avoir beaucoup prié, Helcana et Anne offrent le matin leurs adorations, ce qui veut dire qu'une âme demeure dans la vertu d'humilité, après qu'elle a été dotée par Dieu de vertus magnifiques. Mais comme l'âme est encore appesantie par le poids d'une chair corruptible, elle ne peut pas *se tenir longtemps* dans cette vision sublime ; aussi dit-on fort justement que Helcana et Anne reviennent dans leur pays (1). »

« S'il arrive parfois, est-il dit ailleurs, que pendant quelques rares instants, *per aliquantulam moram*, Dieu rassasie les âmes élues en se révélant à elles, il leur retire ensuite la douceur de sa présence, pour la leur faire désirer plus ardemment (2). »

Parlant des prédicateurs, l'écrivain dit dans un autre endroit : « Si les saints docteurs de l'Église tirent présentement quelque profit des exemples des élus, et leur instruction de la lecture des Livres saints, s'ils entrevoient *en passant* quelque chose des profondeurs de la révélation céleste, c'est pour qu'ils trouvent en tout cela une aide dans leur marche, et non point pour qu'ils aiment la récompense (3). »

L'expression employée ici pour dire qu'on entrevoit, *rimari*, rappelle le mot de saint Grégoire, disant qu'on ne voit ici-bas les choses du ciel que par des échappées, par des fentes, *per rimas*.

Ces fentes, on le conçoit, ne laisseront passer que des rayons de la lumière céleste, et non point la lumière dans tout son éclat ; cette pleine lumière est réservée pour l'éternité :

« Assurément, tant que nous sommes encore ici-bas, ce n'est pas le pain que nous prenons, nous récoltons seulement des épis ; dans la vision béatifique, ce ne sera point des épis que l'on mangera, mais le pain. En effet, sur cette terre, quand nous sommes élevés à la

(1) col. 59, n. 15. — (2) col. 135, n. 17. — (3) col. 218, n. 31.

contemplation des choses éternelles, nous tâchons de tirer des choses visibles de la terre les ressemblances des choses du ciel, pour connaître, selon le mot du grand saint Paul, les perfections invisibles de Dieu par le moyen des créatures visibles (Rom., I, 20). ... Quand la vue de tout ce créé nous fait entrer dans les joies des choses invisibles, c'est bien le froment que nous tenons, mais c'est encore en quelque sorte au milieu de la paille. Le pur froment sera pour plus tard.

Quand la mort aura été engloutie; quand, dans l'éternité, nous verrons clairement le Créateur sans voile, alors nous n'aurons plus besoin, pour le connaître, du revêtement des similitudes. L'auteur sacré dit donc fort justement des Bethsamites qu'ils moissonnaient le blé dans la vallée (I Rois, VI, 13); car si les parfaits méritent par leur humilité de recevoir la grâce sublime de la contemplation, néanmoins ils ne peuvent arriver à contempler la pure substance du Dieu tout-puissant; c'est en quelque sorte au milieu de la paille qu'ils moissonnent la nourriture de leurs âmes (1). »

Ici-bas on ne saurait espérer voir l'essence divine elle-même; notre commentateur va nous dire ce qu'on entrevoit dans la contemplation : « Ceux qui savent demeurer dans une vie plus retirée, ceux-là sont élevés à la contemplation de la lumière divine; mais ils ne peuvent encore atteindre à la vision face à face, aussi dit-on qu'ils montent à Béthel (mot qui signifie *maison de Dieu*). En effet tout ce qu'une âme humaine peut concevoir du Dieu tout-puissant, tout cela n'est pas Dieu. Mais quand par la pensée elle dépasse tout, quand elle croit que tout ce qu'elle peut s'imaginer de lumière intime, de suavité, de douceur intérieure, de délectation spirituelle, est bien au-dessous de la réalité, alors elle arrive à une certaine lumière, qui n'est pas Dieu lui-même, mais la lumière qu'il habite. Alors l'âme de

(1) col. 194, n. 20.

l'élu est embrasée à un degré étonnant, elle est restaurée d'une manière admirable, elle jouit de délices ineffables; aussi est-elle obligée de penser que la lumière, la douceur, la délectation qu'est Dieu lui-même, est quelque chose d'ineffable, si la lumière qu'il habite et qui n'est pas lui est déjà si immense. Moïse était monté à Béthel auprès du Seigneur, quand il s'entretenait avec lui sur la montagne. Mais lui qui était arrivé à la lumière que Dieu habite, il cherchait à voir la lumière qu'est Dieu lui-même, quand il disait à Dieu : Montrez-moi votre face (Exode, xxxiii, 13). C'est encore de Moïse qu'il est écrit : Le Seigneur parlait à Moïse face à face (ibid.). Quoi donc? Moïse parle au Seigneur face à face, et cependant il le prie de lui montrer son visage. La face de Dieu, c'est la connaissance qu'on a de lui. On connaît Dieu ou bien au moyen d'un miroir, ou bien en lui-même : ici-bas, au moyen d'un miroir; au ciel, en lui-même. Le miroir, c'est cette lumière que Dieu habite; lui-même, c'est cette lumière qu'il est lui-même. On dit que Moïse voit Dieu face à face, et qu'il demande à voir la face de Dieu; qu'est-ce que cela désigne mieux que la perfection des élus, qui voient déjà le miroir de cette divine lumière, et qui désirent vivement voir la lumière véritable? Voir la lumière dans un miroir ne saurait rassasier les désirs des élus, mais seulement les exciter; la voir en elle-même les rassasie et les excite en même temps, car c'est une chose si douce, qu'on la désire plus qu'on ne peut dire, et si parfaite, qu'on est toujours pleinement et ineffablement rassasié, quand on en jouit sans cesse, tout en la désirant vivement. Les hommes qui montent vers le Seigneur sont donc dits monter à Béthel, puisque nous pouvons voir la lumière du Créateur dans un miroir, mais point du tout en elle-même, quand nous faisons ici-bas de grands progrès dans la vertu (1). »

(1) col. 285, n. 8.

Nous ne voyons donc dans la contemplation les choses du ciel que d'une manière transitoire et fort incomplète ; cependant ces rayons, si fugitifs et si pâles soient-ils, n'en demeurent pas moins pour l'âme qui les reçoit un bien d'un prix inestimable. C'est aux fruits qu'on reconnaît un arbre ; il faut donc voir maintenant quels sont, d'après notre mystique, les effets de la céleste contemplation.

*
* *

Tout d'abord il faut dire que la contemplation est une illumination, une irradiation, expressions qui reviennent sans cesse sous la plume de l'écrivain ; c'est une élévation, un soulèvement, un enlèvement de l'âme vers Dieu et vers les choses de Dieu ; on conçoit dès lors ce que l'âme doit gagner à ce contact avec la Beauté infinie :

« Les âmes élues de ceux qui contemplent sont illuminées d'autant plus pleinement de l'éclat des vertus spirituelles, qu'elles sont nourries plus abondamment de la contemplation céleste (1). »

« L'âme de l'élu, vient-on de dire un peu plus haut, est enflammée à un degré étonnant, elle est restaurée d'une manière admirable, elle jouit de délices ineffables (2) », et elle se demande ce que doit être la vision face à face, si la lumière, qui n'est pas Dieu, est déjà si pleine de suavité.

La joie, une immense joie, une douceur sans pareille, voilà donc des effets de cette céleste contemplation, et, chose admirable, ce sentiment de joie est toujours mélangé d'un sentiment d'effroi :

« Quand l'âme est soulevée jusqu'à la citadelle de la contemplation divine, la lumière qui l'éclaire lui permet de tout voir, et ce qu'elle voit la jette dans un

(1) col. 203, n. 4. — (2) col. 285, n. 8.

effroi sans pareil, et en même temps lui procure une joie ineffable. Car cette vision souveraine, dès qu'elle s'ouvre à l'âme élue, lui fait entrevoir miséricordieusement l'abîme inscrutable des jugements de Dieu, et la grandeur de sa bonté, pour qu'elle soit terrassée par une grande frayeur et soulevée par une joie immense. La frayeur renverse le voyant, pour lui faire abandonner les affections mondaines ; la joie le charme, pour lui faire désirer plus ardemment ce dont la bonté de son Créateur lui donne déjà un avant-goût (1). »

« Le Seigneur, est-il dit ailleurs, ne se montra pas toujours à Moïse dans le feu ; tantôt ce fut dans le feu, et tantôt dans la nuée. Le feu désigne le jugement qui jette dans l'effroi ; ... la nuée, la miséricorde qui protège... A ceux qui marchent dans le désert, le Seigneur se fait voir dans le feu et dans la nuée pour la raison suivante. Si parfois il effraie par les rigueurs de sa justice les âmes qui le contemplent dans ce pèlerinage d'exil, il les relève aussi par les caresses de sa protection, après que la frayeur les a abaissées (2). »

Dieu est si beau que sa beauté ravit ceux qui le voient, et pourtant « cette Beauté ineffable de la Majesté divine jette parfois dans un effroi extraordinaire l'âme élue à qui elle se dévoile d'une manière suave ; c'est pour empêcher cette âme de s'enorgueillir de pareille vision, que l'Esprit qui la transporte vient réfréner par la crainte cette âme qu'une si douce contemplation élève si haut. Dans une seule et même vision où se révèle la gloire de Dieu, on voit la bonté du Rédempteur si ineffablement douce, et aussi sa justice ineffablement terrible ; c'est pour que l'âme du voyant, nourrie par la bonté divine d'une manière si suave, et effrayée à la vue de sa justice, prenne garde de n'être pas rassasiée en vain (3). »

Un autre effet merveilleux de la contemplation, c'est que désormais les choses d'ici-bas n'ont plus de prise

(1) col. 53, n. 7. — (2) col. 143, n. 32. — (3) col. 136, n. 8.

sur l'âme. Jadis l'âme, « *pour se disposer à la contemplation* », s'efforçait de mépriser les choses humaines ; or ce qui jadis était pour elle un moyen, devient maintenant un résultat, une conséquence. Et du fait que les choses de la terre n'ont plus de prise sur elle, découle un autre bienfait. L'âme a besoin de s'attacher à quelque chose ; ne pouvant s'attacher au créé, dont elle voit tout le vide, elle se tourne vers le Créateur, et le résultat, c'est une imitation plus parfaite du Seigneur.

Le texte sacré rapporte que, du jour où l'arche sainte demeura à Cariathiarim, le peuple entier d'Israël se reposa derrière le Seigneur (I Rois, VII, 2). Écoutons l'interprétation de ce verset : « Lorsque l'âme élue sait désormais par expérience les joies célestes qu'elle ne connaissait jusque-là qu'en théorie, quand la lumière d'en haut versée en elle lui fait voir dans tout leur éclat la beauté des vertus spirituelles, elle peut alors demeurer l'imitatrice du Seigneur, et persévérer d'autant mieux dans cet état que, tout inondée de clartés, elle ne peut plus sentir les ténèbres qui la séparent de la lumière véritable. On a donc raison de dire que celui qui se repose derrière le Seigneur, c'est Israël, c'est-à-dire celui qui voit Dieu, puisque les choses humaines, fortement contenues, ne peuvent avoir aucune prise sur celui qui est ravi si haut dans la contemplation des choses divines (1). »

Une autre conséquence, un fruit de la contemplation, c'est une intelligence plus grande des divines Écritures. Le profane s'arrête à l'écorce, il ne peut goûter la moelle ; le contemplatif scrute tout, même les profondeurs de Dieu : « Quand tu seras arrivé à imiter parfaitement la perfection des saints, alors tu feras de tels progrès dans l'intelligence de la sainte Écriture, que tu considéreras désormais comme tout simple ce qui jadis te paraissait sublime (2). » L'auteur entend parler ici, il le

(1) col. 203, n. 5. — (2) col. 289, n. 12.

dit quelques lignes plus haut, « de la sublimité des sens spirituels ». Jadis Cassien en avait dit autant.

Et, à son tour, cette intelligence plus claire de l'Écriture fait grandir l'âme dans l'amour : « On ne saurait s'élever sur les sommets si l'on jeûne de l'aliment de la sainte Écriture... On s'élève jusqu'au sommet de la divine charité quand on est fortifié par les sens profonds et mieux compris de la sainte Écriture (1). »

Les mystiques feront remarquer que, lorsqu'une âme obtient de Dieu la grâce si précieuse de la contemplation, après avoir peiné et souffert pendant longtemps, ce torrent de délices lui fait oublier toutes ses fatigues, et la fortifie merveilleusement. Cette pensée nous la retrouvons chez notre auteur, et cette « réparation des forces » est encore un effet de la contemplation :

« Il n'existe pas, dit-il, de parfait contemplatif qui n'ait peiné dans les bonnes œuvres, avant d'arriver à la citadelle de la contemplation. C'est ce qu'indique le Seigneur, quand il dit dans l'Évangile : « Venez à moi, « vous tous qui travaillez, et je vous referai » (Matth., XI, 28). Celui qui travaille est appelé, quand le Seigneur lui infuse le désir de l'éternité pour ses bonnes actions; il approche du Seigneur, qui l'appelle, quand il en vient au repos de la vie contemplative. A la vérité, dans ce repos, celui qui travaille voit *ses forces réparées*, parce que la divine contemplation lui procure avec abondance les joies de l'amour. Et c'est le Seigneur en personne qui répare les forces de ceux qui s'approchent de lui, lui qui se montre aux âmes pures. Dans cette révélation on trouve les joies innombrables de la contemplation, parce que c'est le Seigneur et non un autre qui rassasie l'âme d'une douceur ineffable, et, pour ainsi dire, de toutes sortes de manières (2). »

Il y a encore une chose que l'on pourrait placer parmi les effets de la contemplation, chose assurément fort

(1) col. 59, n. 14. — (2) col. 401, n. 67.

peu agréable à la nature, mais qui pourtant est un bon signe : ce sont les attaques plus violentes des démons :

« Quand une âme fait des progrès dans la perfection, les esprits malins, qui toujours portent envie à ceux qui font le bien, montrent plus d'acharnement à la poursuivre (1). »

Mais si les démons sont si violents dans leurs attaques ils éprouvent aussi, de la part du contemplatif, de plus humiliantes défaites :

« Les élus sont d'autant plus forts et terribles contre leurs ennemis occultes, que la grandeur de leur charité les a fait monter plus haut... Ils sont terribles parce qu'ils sont en état de repousser l'ennemi avec d'autant plus de facilité, que la vigueur de leur charité intérieure les fait mieux se maintenir dans la contemplation des joies célestes (2). »

Cet exposé montre clairement, croyons-nous, que si l'auteur du Commentaire sur les Rois n'est pas saint Grégoire lui-même, il était du moins de son école pour ce qui regarde la doctrine sur la contemplation.

Dom A. Ménager, O. S. B.

(1) col. 208, n. 15. — (2) col. 236, n. 4.

L'imperfection est-elle distincte du péché véniel ?

Dans un article sur ce sujet paru dans *l'Ami du Clergé* du 3 juillet 1924, p. 427-429, où est niée cette distinction entre l'imperfection et le péché véniel, l'auteur, en s'appuyant sur Passerini, O. P., nous signale la conclusion de celui-ci, pensant qu'après l'avoir lue nous sentirons le besoin de corriger les pages que nous avons écrites sur le même sujet ici-même en septembre 1923, p. 583-593, et dans *Perfect. chrét. et contemplation*, t. II, p. 527-535.

Nous avons lu et médité depuis longtemps le beau traité de Passerini, *De hominum statibus et officiis inspectiones morales*; très souvent nous l'avons suivi (1); mais pour l'opinion qu'on nous signale, après l'avoir attentivement comparée avec celle des Carmes de Salamanque, admise par beaucoup de théologiens dominicains, nous croyons cette dernière mieux fondée, selon les principes mêmes de saint Thomas, que les *Salmanticenses* se font toujours un devoir de suivre.

C'est l'opinion des Carmes de Salamanque sur la distinction du péché véniel et de l'imperfection que nous avons exposée; pour qui la comprend bien, elle est très nuancée, mais nullement embarrassée et encore moins inexacte. On la trouve longuement établie dans leur traité *de Peccatis*, tr. XIII, disp. 19, dub. 1, n. 8 et

(1) Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, t. I, p. 216, 227, t. II, p. 625.

9, et *de Incarnatione*, in III^am^ P. sancti Thomae, q. 15, a. 1, de impeccabilitate Christi. Selon cette opinion, *l'omission* d'une chose *non obligatoire* qui nous paraît être non seulement meilleure en soi, mais même meilleure pour nous, n'est pas un péché véniel, si nous lui préférons au même moment une autre chose *moins bonne, pour un motif légitime encore, mais moins parfait*, par exemple, lorsque nous pourrions aller faire une visite au Saint-Sacrement, nous préférons nous livrer à une étude philosophique utile, que nous aurions pu remettre; c'est là une imperfection. Ce serait un péché véniel si nous omettions cette visite au Saint-Sacrement, sans aucun motif raisonnable, par paresse ou négligence, ou même pour ce seul motif que nous n'y sommes pas obligés; ce serait un vouloir sans juste motif.

Il importe en effet de distinguer le conseil et le précepte, de distinguer aussi le *moins bon* du *mauvais*. Si le conseil est *de meliori bono*, l'acte opposé est *moins bon en soi*, sans être *mauvais en soi*. De même ce qui est MOINS BON POUR NOUS ne devient pas par là même MAUVAIS POUR NOUS, à moins que nous n'ayons fait le vœu du plus parfait.

Aucune de ces nuances ne doit être négligée. Saint Thomas a déjà distingué en matière d'obligation (et aussi pour le mérite) ce qui est dû légalement (*debitum legale*) et ce qui ne l'est que moralement (*debitum morale*). De plus, parmi les choses qui sont dues, non pas légalement, mais moralement, certaines sont indispensables, dit-il, à *l'honnêteté nécessaire* à tout homme, comme la gratitude, la véracité ou fidélité, et d'autres sont requises seulement, non pas à l'honnêteté nécessaire, mais à une *honnêteté supérieure*; c'est le cas de *la libéralité* et de *l'affabilité* dans les relations sociales (1).

(1) II^a^ II^ae^, q. 80 : « Aliqua virtus ad alterum existens a ratione justitiae deficit : uno quidem modo, in quantum *deficit a ratione aequalis* (ut religio erga Deum, pietas erga parentes); alio modo,

Enfin si le contraire de la libéralité est un vice, l'avarice, *tel acte de grande libéralité* peut être fort convenable en telles circonstances, sans que *son omission*, même en ces circonstances, soit répréhensible.

Il en est de même dans nos rapports avec Dieu, et c'est sur ce point qu'insistent les Carmes de Salamanque, *loc. cit.*

Au-dessous de *l'acte bon, parfait*, saint Thomas a toujours reconnu l'existence de *l'acte bon imparfait* (*remissus*), qui, s'il procède de la charité, est encore méritoire, bien qu'il n'obtienne pas aussitôt une augmentation de la charité (IIª IIᵃᵉ, q. 24, a. 6).

Depuis bien longtemps aussi il existe dans divers Ordres religieux des Constitutions qui de soi n'obligent pas *ad culpam seu ad peccatum*. Et saint Thomas remarque à ce sujet, IIª IIᵃᵉ, q. 186, a. 9, ad 1 : « In religione Ordinis Fratrum Praedicatorum transgressio vel omissio (scilicet regulae et constitutionum) ex suo genere non obligat ad culpam, neque mortalem, neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam. »

Comme il est dit dans ces mêmes Constitutions (Prologus, declaratio III), c'est seulement *per accidens* que leur transgression devient un péché, par exemple lorsqu'il y a du mépris, ou quelque passion désordonnée et coupable. Manquer à la règle du silence pour dire une chose utile, qui, à la rigueur, pourrait être dite plus tard, est une imperfection, sans être, au moins toujours, un péché véniel.

in quantum *deficit a ratione debiti... Debitum legale* est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur... *Debitum morale* est, quod aliquis debet ex honestate virtutis... Et tale debitum (morale) habet *duplicem gradum*. Quoddam enim est sic necessarium, ut sine eo honestas morum conservari non possit... Aliud vero debitum est necessarium, sicut *conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest*. Quod quidem debitum attendit liberalitas, affabilitas ». — Item IIª IIᵃᵉ, q. 117, a. 5, 1ᵐ.

Et si en vertu du premier précepte nous devons tous tendre à la *perfection* de la charité, cette perfection tombe *sous le précepte* non comme *matière* ou chose à accomplir *hic et nunc*, mais comme *fin*. Or il n'y a de péché que lorsqu'il y a transgression d'un précepte quant à la matière de ce précepte, qu'elle soit obligatoire *sub gravi*, ou *sub levi*. Cf. IIª IIªe, q. 184, a. 3, ad 2.

Dieu même ne se doit pas de choisir ce qu'il y a de *meilleur* pour nous sauver ; il a choisi l'Incarnation dans son infinie miséricorde, mais il aurait pu se contenter de nous envoyer un prophète pour nous annoncer son pardon.

Cette question de la distinction du *moins bon* et *du mal* touche aux plus grands problèmes relatifs à la liberté divine et à la liberté créée. Nous nous proposons d'y revenir en examinant de près sur ce point la doctrine de saint Thomas.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

Chronique d'histoire de la spiritualité

Spiritualité bénédictine

Il y a quelque temps nous signalions ici même l'importante étude de Dom Cuthbert Butler sur la Mystique Occidentale. Aujourd'hui nous avons la bonne fortune d'entretenir le lecteur d'un ouvrage non moins fondamental du même auteur sur la spiritualité bénédictine : *Benedictine Monachism* (Londres 1919 ; 2e éd. 1923). L'occasion nous en est fournie par l'excellente traduction qui vient d'être publiée par M. Charles Grolleau (1) : faite non seulement avec l'autorisation de l'auteur, mais encore avec son concours, elle se présente à nous avec toutes les garanties désirables d'exactitude et de fidélité, ce qui n'est pas un mince avantage dans un sujet qui a ses côtés délicats.

Le livre de Dom Butler n'est ni un commentaire littéral de la Règle de saint Benoît, ni une histoire complète de l'Ordre. C'est plutôt un exposé méthodique de l'esprit bénédictin, « de ce qu'on peut appeler *la philosophie, la théorie de la règle et de la vie bénédictines* », telles que saint Benoît les a conçues, telles aussi qu'elles se trouvent réalisées de nos jours.

On le voit, l'objet est double : dégager la vraie pensée du saint patriarche, et juger d'après cette norme toutes les manifestations de la vie et de l'activité bénédictines à travers les âges. Nous ne suivrons pas l'auteur dans tous ses développements. Bornons-nous à la première partie de son travail, celle qui a principalement pour objet la *spiritualité* bénédictine.

Après un chapitre préliminaire qui résume la vie de saint

(1) Dom Cuthbert Butler, *Le monachisme bénédictin. Études sur la vie et la règle bénédictines.* Trad. de l'anglais par Charles Grolleau avec l'autorisation de l'auteur. Paris, J. de Gigord, 1924, in-8, XIV-430 pp., 20 fr.

Benoît et la replace dans son cadre historique, l'auteur recherche quel était l'idéal monastique avant l'introduction de la Règle bénédictine. Son verdict est sévère. Excès dans les austérités corporelles et esprit de rivalité, telles sont à ses yeux les notes dominantes de l'ascétisme antérieur à saint Benoît. Évidemment ce jugement doit être pris *cum grano salis*. Que ces deux défauts aient existé chez un certain nombre d'anachorètes, et que saint Benoît les combatte particulièrement, personne ne songe à le mettre en doute. Mais on se tromperait aussi bien sur la pensée de saint Benoît que sur celle de Dom Butler, en croyant que c'était là toute l'essence du monachisme oriental. Dom Butler lui-même est le premier à affirmer que la spiritualité bénédictine est, au fond, celle des Pères du Désert. « En donnant la théorie de Cassien sur la vie spirituelle, nous pouvons être sûrs que nous donnons les idées acceptées pratiquement par saint Benoît » (p. 50). « Saint Basile et Cassien sont les deux écrivains que saint Benoît regardait pardessus tout comme des autorités en ce qui concernait la théorie et la pratique des choses monastiques » (p. 72). « Il n'est pas douteux que dans ces deux Conférences (de Cassien) nous avons le Traité bénédictin primitif sur l'Oraison, dont se servirent notre Bienheureux Père et ses disciples, le modèle pour les Bénédictins de leur véritable vie d'oraison » (ibid.).

On comprend d'ailleurs que l'éminent éditeur de l'Histoire Lausiaque ait été particulièrement frappé par les historiettes et anecdotes de Palladius.

Il n'entrait pas dans l'intention de l'auteur de remonter aux ascètes des trois premiers siècles. On peut le regretter : il y a là des traits précieux à relever pour qui étudie l'idéal monastique avant saint Benoît. Mais encore une fois, le livre de Dom Butler n'est pas une histoire complète.

Les chapitres suivants sont du plus haut intérêt. Il nous suffira d'en souligner quelques passages. La conception que le grand Patriarche se faisait de la vie monastique est résumée en une formule qui sera certainement admise par tous : « Son idée fut de former une communauté de moines, astreints à vivre ensemble de la vie commune, jusqu'à leur mort, sous une Règle et dans le monastère de leur profession, comme une famille religieuse, menant, non pas une vie d'austérité marquée, mais vouée au service de Dieu, — « le service saint qu'ils ont professé », ainsi qu'il l'appelle : ce service consistant dans

l'acte de la célébration de l'office divin par la communauté et dans la discipline d'une vie réglée par le travail manuel quotidien et la lecture pieuse, selon la Règle et dans la soumission à un Abbé » (p. 35). Si l'on ajoute avec l'auteur que « l'institut monastique demande le *summa quies*, la plus parfaite tranquillité », l'on aura une peinture très exacte de la vie bénédictine telle qu'elle fut conçue par saint Benoît.

Au sujet de la vie d'oraison Dom Butler se demande quelle était la méthode d'oraison enseignée par saint Benoît. Ce n'était pas ce que nous appelons aujourd'hui une méditation *discursive*, mais plutôt une oraison *affective* ou *de simple regard*, où l'âme est amoureusement absorbée en Dieu. Elle consistait surtout en une lecture de la sainte Écriture ou d'un livre pieux, méditée et accompagnée d'oraison.

Le but vers lequel le moine bénédictin doit aspirer, c'est la contemplation proprement mystique (p. 71 et 85). Sur ce point encore, saint Benoît n'a fait que suivre Cassien et les Pères du Désert. « En somme, aussi spirituelle et merveilleuse que puisse être cette oraison, il n'y a en elle aucun élément qu'on puisse appeler miraculeux, aucune action divine extraordinaire autre qu'une expansion abondante de la grâce du Saint-Esprit dans l'âme assez purifiée pour la recevoir. » Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que tous les moines atteindront de fait à l'oraison mystique; mais celle-ci est accessible à tous. « Quiconque progresse dans la voie d'oraison est sujet à recevoir de semblables visites de la grâce » (p. 85 et 87). « Tel était le mysticisme de Cassien, tel fut l'enseignement sur l'oraison et la contemplation que notre Bienheureux Père reçut de lui et donna à ses moines pour les conduire à ce qui est la fin du moine et sa plus haute perfection, qui consiste dans la *perfection de la prière* ».

Dom Butler serait porté à croire que, dans les monastères bénédictins primitifs, il y avait chaque jour, après l'office divin, une « demi-heure d'oraison en commun »; et il renvoie, en guise de preuve, au passage bien connu de la Vie de saint Benoît par saint Grégoire où il est question du jeune moine « qui ad orationem stare non poterat, sed mox ut se fratres (expleta psalmodia) ad studium orationis inclinassent, ipse egrediebatur foras » (Dial., l. II, c. IV).

Tout en respectant l'opinion du savant historien, nous sera-t-il permis de suggérer une autre interprétation de ce texte?

Nous croirions volontiers qu'il s'agit ici de l'antique *oratio communis fratrum* ou prière litanique qui se faisait à la fin de l'office et dont saint Benoît parle à plusieurs reprises (*litaniæ, missæ*). Cette prière, qui correspondait à l'*oratio fidelium* de la messe primitive, durait alors assez longtemps ; et la tentation à laquelle cédait le moine de Subiaco semble avoir été fréquente. En tous cas, plusieurs législateurs monastiques la prévoient dans leurs Règles (1), en des termes qui rappellent ceux de saint Grégoire. Quant à l'oraison mentale, elle trouvait amplement son équivalent dans les heures de *lectio divina* prescrites par la Règle, et surtout dans les exercices spirituels qui occupaient l'intervalle entre matines et laudes.

Ces quelques indications suffiront à montrer le puissant intérêt de cette étude sur la spiritualité bénédictine. On pourra bien, sur tel ou tel point de détail, ne pas partager l'opinion de l'auteur — Dom Butler lui-même reconnaît qu'il y a forcément dans son œuvre une part d'interprétation personnelle, — il faut reconnaître que son jugement, mûri par l'âge et l'expérience, est toujours motivé et mérite toute notre considération.

*
* *

Saint Bernard et ses disciples.

Dans son *Western Mysticism* Dom Butler avait consacré plusieurs chapitres au grand Abbé de Clairvaux. Une monographie spéciale, exposant tout l'ensemble de la mystique bernardine, restait pourtant à faire. Un prêtre de Munich, M. R. Linhardt, vient de combler cette lacune, et de la façon la plus heureuse. Docteur en théologie, formé aux méthodes

(1) Cf. *Regula secunda SS. Patrum*, c. VI : « Operam dabunt singuli fratres, ut *tempore quo missae fiunt*, sive die sive nocte, *quando diutius ad orationem standum est*, non deficiant vel *superfluo foras recedant* : quia scriptum est in Evangelio : Oportet autem semper orare et non deficere. Et alio loco : Non impediaris orare semper. Si quis autem non necessitate sed magis vitio procedendum putaverit, sciat se, cum deprehensus fuerit, culpabilem iudicandum. » (P. L., t. 103, col. 443.) Cf. *Reg. Macarii*, c. XV ; ibid., col. 449.

(2) Dr R. Linhardt, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, München, Verlag Natur und Kultur, 1924, in-8, VII-247 p.

historiques à l'école de Mgr Grabmann, l'auteur s'est acquitté de sa tâche avec un sens critique très averti et une connaissance approfondie du sujet. Son livre ne se présente pas avec l'appareil rébarbatif de l'érudition moderne et des discussions techniques. Mais les innombrables références qui couvrent le bas des pages témoignent d'une étude sérieuse de la question et d'une lecture étendue. C'est une œuvre à la fois scientifique et utile aux âmes. On saura gré à M. Linhardt d'avoir su unir ainsi la science et la piété, sans que l'une nuise à l'autre.

Saint Bernard fut avant tout un théologien mystique et un contemplatif. Chercher Dieu, tel fut son idéal unique. C'est là ce qui fait la profonde unité de sa vie et de sa doctrine. L'auteur l'a bien montré. Ce qu'il n'a peut-être pas assez fait ressortir, c'est que saint Bernard ne faisait que s'inspirer en cela du mot de saint Benoît : « si revera Deum quaerit », qui résume toutes les dispositions requises du moine.

Il est un autre trait caractéristique de la spiritualité bernardine, où l'on aurait pu reconnaître l'influence de saint Benoît. C'est la place prépondérante qu'y occupe la personne du Christ. Maintes fois on a signalé le caractère christocentrique de la règle bénédictine. Ce caractère se retrouve dans la doctrine de l'abbé de Clairvaux ; mais celui-ci a su développer et faire fructifier l'héritage qu'il avait reçu du patriarche du Mont-Cassin. Il est curieux, d'ailleurs, de constater comment ce courant de doctrine christocentrique se combine chez saint Bernard avec le courant plus théocentrique, issu de saint Augustin et de l'Aréopagite.

On ne trouve, dans les œuvres du saint Docteur, ni enseignement systématique, ni terminologie fixe : ce qui ne l'empêche pas d'avoir des idées arrêtées sur la plupart des questions qui intéressent la vie spirituelle.

En quoi consiste pour lui la contemplation proprement mystique? En un contact expérimental avec Dieu. C'est Dieu lui-même, c'est le Verbe qui se rend présent à l'âme : l'âme, passive sous la main de Dieu et élevée au-dessus d'elle-même, aperçoit, ou plutôt, entrevoit, soupçonne quelque chose de l'être de Dieu, sans intermédiaire, dans une expérience directe : *Verbum adest*. Tout se passe néanmoins dans l'obscurité. Ce n'est pas un *cernere*, mais un *sentire* : « Non tam spectati quam coniectati » : « somniat Deum ». Si on l'appelle parfois une vision de Dieu « revelata facie », c'est uniquement en compa-

raison de la connaissance ordinaire (p. 64-73). De même quand il est dit que Moïse voyait Dieu « facie ad faciem », c'est seulement en comparaison avec les autres mortels : « quantum ad alios » (S. in Dom. Palm. II, 7).

Saint Bernard, distinguant l'ordre de la grâce sanctifiante d'avec celui des grâces gratuites, range résolument la contemplation mystique dans la première série (p. 172). Aussi ne craint-il pas d'affirmer l'appel général de toutes les âmes à la vie mystique. Toutes portent en elles une *disposition* aux grâces mystiques, du fait qu'elles sont à l'image de Dieu. Le pécheur lui-même est en droit de les espérer : *audeat aspirare ad nuptias Verbi*. Mais l'actualisation de cette disposition ne relève que de Dieu (p. 167-169). En d'autres termes : les grâces mystiques sont des grâces opérantes.

On ne saurait séparer saint Bernard de Guillaume de Saint-Thierry. Aussi est-ce le lieu de signaler ici les études de Dom Wilmart sur les œuvres de ce dernier. La pièce centrale, c'est la Préface à la Lettre aux Frères du Mont-Dieu. Dom W. en publie à nouveau le texte intégral, tronqué et défiguré par Massuet, et le restitue à son véritable auteur. Dès lors il lui est facile de dresser une liste exacte des œuvres de Guillaume, de les classer, et de fixer, d'une façon au moins approximative, leur date de composition. « Il est clair dès lors que la Lettre aux Frères va prendre une importance considérable dans l'histoire de la mystique médiévale et que son véritable auteur, Guillaume de Saint-Thierry, apparaîtra enfin, quoi qu'il en ait, un personnage de premier plan. » Nous ne pouvons qu'applaudir à ce beau résultat.

Sainte Gertrude ne sera pas trop surprise, pensons-nous, de se trouver ici dans le voisinage de saint Bernard. Elle sera certainement très heureuse du zèle déployé par les moines de Praglia pour propager ses écrits. Après la publication du texte latin des *Exercices*, voici une nouvelle édition, comprenant en outre une élégante traduction italienne due à la plume de M. le Professeur Rodolfo Medici (2). Une bonne introduction,

(1) Dom A. Wilmart, *La préface de la Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (Rev. Bénéd., 1924, pp. 229-248). — *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry* (Revue Mabillon, 1924, pp. 157-168).

(2) *Esercizi di Santa Gertrude la Grande*, O.S.B. (Scritti Monastici, n. 3), Praglia, 1924, in-12, XXXIII-220 p., 9 L.

historique et dogmatique, augmente la valeur de ce petit volume, qui pourra faire grand bien à nombre d'âmes.

***

Saint Bonaventure et saint Thomas.

Saint François d'Assise s'était montré plus d'une fois défiant à l'égard de la science. Et l'on serait parfois tenté de se demander dans quelle mesure l'œuvre scientifique d'un saint Bonaventure correspondait à son idéal. Le R. P. Léonard de Carvalho e Castro, O. M. (1), avec beaucoup de tact et de mesure, et sans méconnaître les différences qui séparent les deux saints, nous semble avoir indiqué la vraie solution de ce problème : la science du Docteur Séraphique reste conforme à l'esprit de saint François grâce à son orientation mystique : c'est une science affective qui goûte, dans la suavité de l'union avec Dieu, ce qu'elle apprend dans les spéculations de l'intelligence. Saint Bonaventure apparaît ainsi comme le « savant d'après l'esprit de la Règle et du Fondateur » : il est par excellence le Docteur franciscain.

Nous rapprocherons de saint Bonaventure « la plus divine des mystiques », la bienheureuse Angèle de Foligno, à cause de ses relations avec l'Ordre de saint François. Ceux qui croyaient jusqu'ici posséder ses œuvres authentiques apprendront, non sans quelque étonnement, qu'ils se sont trompés. Le R. P. Ferré, O. F. M. (2), annonce, en effet, une découverte assez importante : c'est qu'il a retrouvé, dans un manuscrit d'Assise qui n'avait pas encore été exploité à fond, le texte primitif et complet de ces écrits. On nous promet une prompte publication de ce précieux document, de sorte que chacun sera bientôt à même de se faire une idée exacte de la question.

Parmi les nombreuses études publiées à l'occasion du cente-

(1) P. Léonard de Carvalho e Castro, O. M., *Saint Bonaventure. Le docteur franciscain.* L'idéal de saint François et l'œuvre de saint Bonaventure à l'égard de la science, Paris, Beauchesne, 1923, in-8, 242 p.

(2) M.-J. Ferré, O. F. M., *Les œuvres authentiques d'Angèle de Foligno retrouvées après six siècles d'oubli* (Revue d'Histoire franciscaine, 1924, pp. 296-314).

naire de la canonisation de saint Thomas, il en est une qui touche plus directement à l'objet de cette chronique. Nous voulons parler de la brochure de Mgr Grabmann sur l'âme de saint Thomas (1). S'appuyant sur les documents historiques et sur une étude approfondie des œuvres du saint, l'éminent auteur cherche à nous faire pénétrer dans la vie intime du Docteur Angélique. *Sapientia*, *charitas*, *pax*, tels en sont les traits dominants. Un chapitre sur la place du Christ dans l'œuvre du saint termine cette étude vraiment savoureuse, fruit, elle aussi, de la *sapida scientia*.

De même que nous avons joint sainte Gertrude à saint Bernard, et la bienheureuse Angèle de Foligno à saint Bonaventure, nous rapprocherons de saint Thomas la séraphique vierge de Sienne : sainte Catherine. Le R. P. Taurisano, O. P., avait eu l'heureuse pensée de réunir en un petit volume les épisodes les plus gracieux et les plus émouvants de l'histoire de la sainte. C'est ce recueil de Fioretti que Mme Madeleine Havard de la Montagne vient de rendre accessible au public français (2). La traduction a conservé autant que possible le parfum naïf et charmant de ces récits contemporains puisés aux meilleures sources. Nous ne pouvons que souhaiter une large diffusion à ce petit volume, véritable « trésor de doctrine et de poésie divine ».

***

Mystiques des Pays-Bas.

Le premier auteur mystique des Pays-Bas, dans l'ordre chronologique, est la mystérieuse Hadewijch. C'est seulement depuis une cinquantaine d'années que l'attention a été attirée sur elle en Belgique et en Hollande. En France elle est demeurée complètement inconnue. Le R. P. J. van Mierlo, S. J., s'est spécialisé dans l'étude de ses œuvres, il en a donné une nouvelle édition critique (1908-1914) et, dans une série

(1) M. Grabmann, *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin*, nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt, München, Theatiner-Verlag, 1924, in-12, 118 pp.

(2) *Les Fioretti de sainte Catherine de Sienne*, recueillies par le R. P. Taurisano, O. P., traduction de Madeleine Havard de la Montagne, Paris, Art Catholique, 1924, in-12, XIV-182 pp.

d'articles, — dont nous avons signalé les derniers —, il s'est appliqué à la faire connaître, à l'expliquer, et surtout à dissiper les ombres qui enveloppent sa personne. On lui saura donc gré d'avoir résumé en français, pour les lecteurs de la Revue d'ascétique et de mystique, les principales conclusions auxquelles il était arrivé dans ses travaux antérieurs (1).

On a cherché récemment à identifier de nouveau Hadewijch avec l'hérétique Bloemardinne. Le R. P. van Mierlo nous semble avoir fait pleinement justice de cette hypothèse insoutenable : Hadewijch ne se comprend guère en dehors du mouvement mystique du Brabant dans la première moitié du XIII[e] siècle. Mais il est un point sur lequel les critiques adressées au R. P. nous paraissent justifiées, au moins en partie : c'est que Pomerius, dans sa vie de Ruysbroeck, a bien en vue Hadewijch. Volontiers nous croirions que c'est Pomerius qui, le premier, a confondu Hadewijch avec Bloemardinne.

Si nous parlons ici du savant article du R. P. Stracke, S. J., sur l'*Anima Christi* (2), ce n'est pas que l'auteur prétende que cette célèbre prière soit d'origine néerlandaise, encore que la chose ne soit pas impossible. C'est parce que les plus anciens textes se rencontrent dans les Pays-Bas dès le deuxième quart du XIV[e] siècle. Ce qui ressort de cette étude très serrée et fort bien documentée, c'est que l'*Anima Christi* remonte au moins au XIII[e] siècle, et a subi, au cours des âges, de nombreuses modifications. Il n'est pas sûr que l'original soit latin.

Les œuvres du grand initiateur de la *moderna devotio*, Gérard Groote, sont malheureusement à peu près introuvables en France : une bonne partie est encore inédite, et les fragments qui en ont été publiés se trouvent disséminés en plusieurs revues belges ou hollandaises. Plusieurs opuscules semblent d'ailleurs perdus ou sont regardés comme tels : ainsi par exemple le traité *De qualuor generibus meditabilium*. Aussi ne

(1) J. van Mierlo, S. J., *Hadewijch, une mystique flamande du treizième siècle* (Rev. d'asc. et de myst., 1924, pp. 269-289, 390-404). En même temps l'auteur a commencé une nouvelle édition des œuvres de Hadewijch avec commentaire et introduction. Le premier vol. a déjà paru : *Hadewijch, Visioenen*, Louvain-Gand-Malines, De Vlaamsche Boekenhalle, 1924, in-8, VIII-214 pp.

(2) *Iets over het « Anima Christi »* (Bijdr. tot de Geschiedenis, 1924 pp. 833-860).

fûmes-nous pas peu surpris de le retrouver, il y a un peu plus d'un an, dans le manuscrit 1585 de la Bibliothèque de l'Université d'Utrecht, caché sous ce titre trompeur : *Sermo de nativitate Domini*. C'est d'après ce même manuscrit que M. A. Hyma vient de le publier (1). Malheureusement l'éditeur n'a guère utilisé le manuscrit de Cologne (Stadtarchiv G. B. 4° n. 249), et il a complètement ignoré celui de Gand (Bibl. de l'Université, n. 1745, fol. 37-78). Celui d'Utrecht n'a même pas été toujours bien lu.

Presque en même temps M. Hyma vient de faire paraître un ouvrage de fond sur le mouvement spirituel dans les Pays-Bas de la fin du XIV^e^ siècle au début du XVI^e^ (2). C'est un travail assurément très méritoire qui suppose chez l'auteur une dose d'activité et un esprit d'entreprise au-dessus de la moyenne. C'est la première fois qu'on essaie de tracer un tableau d'ensemble de ce grand mouvement encore si peu connu, même en Hollande, malgré les nombreuses publications de détail parues jusqu'ici. Les lecteurs, surtout en dehors des Pays-Bas, en sauront gré à M. Hyma. Les spécialistes eux-mêmes trouveront à glaner dans son livre.

Etant donné les difficultés avec lesquelles l'auteur avait à lutter, on peut dire qu'il s'est tiré avec honneur de cette entreprise presque audacieuse. Est-ce à dire que son œuvre donne pleine satisfaction? Il était bien difficile qu'un jeune protestant américain, aux prises avec une langue étrangère dont manifestement il n'est pas maître, peu au courant de la doctrine et de la spiritualité catholiques, fît du premier coup une œuvre absolument parfaite. Nous serons les derniers à lui en faire un reproche. Mais il nous paraît équitable de prévenir le lecteur que le livre de M. Hyma ne doit être lu qu'avec précaution, et qu'il sera toujours prudent de contrôler ses affirmations par une étude directe et personnelle des sources.

L'appendice B, contenant la liste des lettres de Gérard Groote, avec références aux éditions, quand il y a lieu, rendra

(1) A. Hyma, *Het « Tractatus de quatuor generibus meditationum sive contemplationum » of « Sermo de Nativitate Domini » door Geert Groote* (Archief v. d. gesch. v. h. Aartsbisdom Utrecht, 1924, XLIX, p. 296-326).

(2) A. Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the « Devotio moderna »*, Grand Rapids, Michigan, The Reformed Press, 1924, in-8, XVIII-501 pp.

les plus grands services. De même l'appendice suivant qui donne le texte des Constitutions des Frères de la vie commune de Deventer. Mais la Bibliographie, tant au point de vue des sources manuscrites que pour ce qui regarde les publications, est trop incomplète.

Au cours de l'ouvrage il y aurait bien des méprises à signaler. Où l'auteur a-t-il vu que Rome regardait les œuvres du Bienheureux Ruysbroeck comme hérétiques (p. 19)? Le passage sur lequel il s'appuie (p. 20) pour dire que Gérard Groote désapprouvait de la façon la plus explicite la philosophie scolastique, ne vise que l'occamisme. La doctrine de Groote sur les sacrements est présentée sous un faux jour (p. 29-30). Et ainsi de suite.

Il faudrait passer en revue tous les chapitres : partout il y aurait à relever de semblables méprises, doctrinales ou historiques. Le chapitre sur l'Imitation, en particulier, fournirait une longue liste.

Nous n'insisterons pas davantage. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de revenir sur plus d'un détail. L'effort de M. Hyma est, encore une fois, très louable : mais on ne saurait s'étonner que le résultat ne soit pas de tout point parfait. Son livre peut être lu avec fruit, mais à condition de le confronter avec les sources. Il aura en tout cas cet avantage, c'est qu'il fera connaître la « moderna devotio » à nombre de lecteurs qui sans cela ignoreraient à peu près tout de ce grand mouvement spirituel.

Dom J. Huyben, O. S. B.